البعث عند الفلاسفة الإسلاميين

د. محمد حسن خليل أبو حطب

قال ابن سينا فى كتابه النجاة :

« يجب أن تعلم أن المعاد(١) منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته

---

(١) (والمعاد : المصير والمرجع ، والآخرة معاد الخلق ... والمعاد كل شيء إليه المصير ... وقوله تعالى: إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد . . يعنى إلى مكة عدة للنبى ﷺ أن يفتحها له ، وقال الفراء : إلى معاد حيث ولدت ، وقال ثعلب : معناه يردك إلى وطنك وبلدك ...وقال الحسن: معاد ، الآخرة ، وقال مجاهد : يحييه يوم البعث . وقال ابن عباس : إلى معدنك من الجنة .

وأكثر التفسير فى قوله تعالى : لرادك إلى معاد ، لباعثك وعلى هذا كلام الناس ، أذكر المعاد ، أى أذكر مبعثك فى الآخرة قاله الزجاج ... وفى الحديث : وأصلح آخرتى التى فيها معادى ، أى ما يعود إليه يوم القيامة ، وهو إما مصدر وإما ظرف ، وفى حديث على : والحكم لله والمعود إليه يوم القيامة أى المعاد ، قال ابن الأثير : هكذا جاء المعود على الأصل وهو مفعل من عاد يعود ، ومن حق أمثاله أن تقلب واوه ألفا كالمقام والمراح ، ولكن استعمله على الأصل) .

لسان العرب . ابن منظور جـ ٣٥ ص ٣١٥٨ دار المعارف

(المعاد : مصدر ميمى أو اسم مكان ، وحقيقته : العود لوجه الشيء =

إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن .

والحكماء الالهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها فلا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول)(١) .

هذا النص خاص بالبعث بشقيه الجسمانى والروحانى ، نقلناه عن ابن سينا من كتابه النجاة ، وقد اخترنا ابن سينا كممثل للفلاسفة الاسلاميين ، لأنه عمدتهم والمبرز فيهم ، وليس معنى ذلك أننا سنقصر كلامنا فى هذا

= إلى ما كان عليه ، والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء ، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق ، أو إلى الحياة بعد الموت ، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة ، وأما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن ، واستعمال الآلات . أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية) .

حاشية الكلنبوى على شرح العقائد العضدية لجلال الدوانى جـ ٢ ص ٢٤ در سعادت ١٣١٦ هـ

(١) النجاة . ابن سينا ص ٢٩١ ط ٣ شركة مكتبة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر .

الموضوع عليه فقط ، بل إننا سنتكلم عنه وعن زملائه الآخرين من خلال عرض ودراسة موضوع البعث من وجهة نظرهم .

وقبل أن نخوض في شرح آراء الفلاسفة الإسلاميين في أمر البعث – المعاد – فإننا سنمر سريعا على آراء العلماء في هذا الموضوع .

العلماء والبعث :

اختلف الناس في أمر البعث بين مؤمن(١) به ومنكر له ، فأصحاب الديانات أطبقوا على الإيمان به ، واحتجوا بالعقل والسمع على إمكان وقوعه(٢) ، وإن كان ابن حزم يقول : أن السامرية – وهى فرقة من اليهود – لا تؤمن بالبعث(٣) وبجانب أهل الديانات هناك الكثير من العلماء ممن لا ينتمون إلى ديانة سماوية يقرون بالبعث ويؤمنون به ويقيمون أدلتهم على إمكانه ووقوعه .

ويقابل هذا الفريق المؤمن بالبعث ، فريق آخر ينكره ، ولا يعترف به بل ويقيم الأدلة من وجهة نظره على استحالته سواء كان البعث روحيا فقط أو جسمانيا فقط أو هما معا .

يقول جمال الدين الأفغاني (ذهبوا – أي الطبيعيين أو الماديين

---

(١) قد وقع الاختلاف بين المؤمنين بالبعث ، هل هو روحي فقط ؟ أو جسماني فقط أو هما معاً ؟

(٢) أنظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ص٤٢٤ جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر ،مؤسسة الاعلى للمطبوعات بيروت لبنان .

(٣) أنظر الفصل في الملل والنحل ابن حزم ج١ ص ٨٢ مكتبة السلام العالمية .

أو الدهريين — إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة وأنه — أى الإنسان — لا يختلف عن النباتات الأرضية، تنبت فى الربيع مثلا، وتيبس فى الصيف، ثم تعود ترابا، والسعيد من يستوفى فى هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية)(١).

هذا الفريق يعرف فى مجال الفكر الإنسانى باسم الدهريين أو الماديين وهؤلاء لا يقيمون للمجردات وزناً ما، أياً كانت قيمة هـذا الوزن، لأنهم لا يعترفون بها، وذلك لأنهم لا يؤمنون الا بالمادة المحسوسة فقط لا غير.

هؤلاء الماديون أو الدهريون لا يرون فى الإنسان(٢) إلا أنه شىء مادى لا علاقة له بأى شىء روحى، وهم بذلك ينكرون أن تكون فى الإنسان نفس طبيعتها تغاير طبيعة المادة المحسوسة، وعلى ذلك فإن الموت عندهم هو: عدم محض، ومعنى أنه عدم محض، هو الحكم بعدم وجود حياة أخرى بعد هذا العدم المحض، أى لا بعث بعد الموت، وإنا لنعجب

---

(١) الرد على الدهريين — جمال الدين الأفغانى ص ٦٤، دار الكرنك

وأنظر آراء الدهريين فى كتاب التوحيد للإمام أبى منصور الماتريدى تحقيق وتقديم الدكتور فتح الله خليف ص ١٤١ وما بعدها دار الجامعات المصرية.

وأنظر أيضاً آراؤهم فى الفصل ... ص١٥/١٦ جـ ١.

(٢) خص الإنسان بالكلام لأنه هو المقصود بالبحث، وإلا فإن مذهب هؤلاء الماديين عام وشامل لكل موجود، فلاموجود عندهم إلا وهو مادى صرف.

من يتصور مجرد تصور إمكان إيمان هؤلاء بالبعث ، كيف يقع منهم ذلك انهم يعتقدون أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس بماله من مزاج وقوى وأعراض ، وهذه الأمور كلها تفنى بالموت وزوال الحياة ، وقد عبر عن رأى هذا الفريق المنكر قدماء الدهريين بقولهم : ما هى إلا أرحام تدفع وأرض تبلع .

ونحن نرى أن تعبيرهم هذا أمر منطقى متفق مع معتقداتهم الذاهبة إلى أن الإنسان مادى بحت ، لا مجال فيه ولا مكان للمجردات ولا يقال ان الإنسان لا يكون إنسانا إلا بفكر وشعور وعواطف ونفس وروح وعقل ، لأنهم ذاهبون إلى أن هذه الأمور وغيرها مما يطلق عليها مجردات ما هى فى حقيقة أمرها إلا نتيجة من نتائج المادة ومظهرا من مظاهرها ، إذن الإنسان فى نظرهم مادة فقط لا غير .

يقول الدكتور رشدى عزيز : (إن الماديين يذهبون إلى أن الإنسان هو ذلك الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض ، وأنه بزوال الحياة يفنى ولا يبقى منه إلا المواد العنصرية — كما هو مذهب القدماء منهم — أو أن الإنسان بكل مكوناته مادى مكتسب من الطبيعة ، وليس فيه من المواد ولا من القوى ماله صلة بعالم الروح — كما هو مذهب المحدثين)(١) .

إن الدهريين أو الطبيعيين وإن كان يجمع بينهم إنكارهم للبعث إلا أننا نلاحظ أن منهم مع إنكاره البعث لا يعترف ولا يقر بوجود إله

---

(١) موقف الإسلام من الفلسفة فى عقيدة البعث ومصير الإنسان ، دكتور رشدى عزيز ص ١٥ — مطبعة حسان ، ط ١

لهـذا الكون ، أى أنه لا يعترف بالألوهية ، ولا يؤمن بها كما لا يؤمن بالأديان والرسل ، لأنه قـد آمن فقط بالمحسوس ، وأن ما لا يناله الحس ففرض وجوده محال ، وعلى ذلك فإن العالم فى نظرهم أزلى لا بداية له . أبدى لا نهاية له (وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً)(١) .

وهؤلاء يسميهم الإمام الغزالى زنادقة ، ويقول القرآن الكريم أن هؤلاء هم القائلون (نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)(٢) :

ومن هؤلاء الطبيعيين من يؤمن بالألوهية ، أى يؤمن بوجود إله ، إلا أنه —كما سبق— يشترك مع بقية الطبيعيين فى إنكاره للبعث ، لأنه يرى أن الطبيعة الإنسانية ما هى إلا طبيعة مادية وقد اشتهر هذا الفريق باسم الطبيعيين وذلك نظراً إلى أن بحوثهم فى عالم الطبيعة والحيوان والنبات ، هذه البحوث وإن كانت قـد قادتهم إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، إلا أنهم قد انتهوا إلى (أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه ، فتنعدم —أى تبعا لإنعدام المزاج— ثم إذا إنعدمت فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والقيامة والحساب

---

(١) التصوف الإسلامى شخصيات ونصوص (المنقذ من الضلال للغزالى) دكتور عبد الحليم محمود ص٢٤٩ دار الشرق العربى للطباعة .

(٢) سورة الجاثية جزء من الآية ٢٤

فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا فى الشهوات إنهماك الأنعام)(١) .

هؤلاء المنكرون للبعث — سواء أطلق عليهم المصريون أو الطبيعيون أو الزنادقة — جذورهم ممتدة على طول التاريخ .

فهاهم المصريون القدامى يؤمنون بالبعث ، ويقدسون تلك العقيدة فى نفوسهم ، إلا أننا مع ذلك نجد أن منهم من أنكر تلك العقيدة المقدسة عندهم ، وأثبت ذلك فى كتاب (محاورة بين جسم وروح) وفى تلك المحاورة يحاول الجسم إقناع الروح بأنه لابعث بعد الموت ، وأنها ستفارقه بعد عناء ، هذا العناء الذى لا حكمة له ولا نتيجة ، لكن النفس لا تسلم له بذلك وتقول له أنك مخطىء فهناك إله سيحاسبك على ما فعلته فى دنياك هذه ولذلك يجب عليك أن تستمر أيها الجسم فى المجاهدة حتى يرضى عنك الإله ويمنحك متعة الحياة الآخرة ، وهنا يتوجه الجسم إلى النفس قائلا : ومن الذى ذهب إلى تلك الدار ثم عاد فأنبأنا عما فيها ؟(٢) .

هذا الكتاب يدلنا على أن صاحبه ينكر البعث ، ولنا أن نستنتج من ذلك أنه وجد فى مصر القديمة تيار الحادى لايعترف بالبعث وان كان هذا التيار لا نقل له أى أنه كان محدوداً للغاية ، لأن الثابت عن المصريين القدامى إيمانهم الشديد بالبعث والعمل والإستعداد له فى دنياهم هذه .

وفى الهند القديمة نجد أيضاً تياراً منكراً للبعث ، ونحن لا نتعجب ولا نعجب من وجود مثل هذا التيار فى الهند ، لأن الهند القديمة لم يعرف

---

(١) التصوف الإسلامى .. ص ٢٤٥

(٢) أنظر الفلسفة الشرقية ، دكتور محمد غلاب ص ٦٨ ،مكتبة النهضة المصريه أنظرموقف الإسلام من الفلسفة ص ٣٤

منها أنها امنت بالبعث إيمان المصريين القدامى به ، يقول الدكتور : محمد غلاب : (لقد كان فى الهند قديماً مدرسة تعارض الديانة البرهمية، وأصحاب هذه المدرسة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم (لوكيانا) ومعناه الماديون، وكان معتقد هؤلاء أنه ليس هناك قانون أخلاقى أو دينى ، وأنه لا طاعة إلا اللذة ، وأنه لا وجود حق إلا المادة ، وأن كثافة هذه المادة أصدق مما يدعى بلطافة النفس ومن أجل ذلك ذهبوا إلى أن الجسم بعد الموت يتحلل إلى عناصر مختلفة وعلى ذلك فلا بعث للإنسان)(١).

ونجد نفس هذا الإتجاه فى الأمة الفارسية فها هو مزدك يدعو للاباحية والفوضى ونبذ العادات والتقاليد القديمة ويقول (جميع القوانين والحدود والآداب التى وضعت بين الناس قاضية بالجور مقررة للظلم، وكلها مبنى على الباطل ، وأن الشريعة الدهرية المقدسة لم تنسخ حتى الآن ، وقد بقيت مصونة فى حرزها عند الحيوانات والبهائم)(٢) .

أما اليونانيون فإننا نجد عندهم من يسير فى نفس هذا الإتجاه ، ويسوى بين الإنسان والحيوان ، ولا يجد فرقاً بينهما ، فإذا كان الحيوان لا بعث له بعد موته فلماذا يكون للإنسان بعث وحياة أخرى بعد موته ، مع أنه هو والحيوان كلاهما مادى يفنى بالموت، يقول الشهرستانى عن أبيقور اليونانى أنه يرى أن : (الكل يفسد وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها تضمحل وتندثر ، والإنسان كالحيوان مرسل مهمل فى هذا العالم)(٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ١١٢ ، وأنظر موقف الإسلام ص ٣٤

(٢) الرد على الدهريين .. ص ٧٧ وأنظر الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى ، الدكتور محمد البهى ص ٦٨ — ٧٣ ط ٩ مكتبة وهبـــة .

(٣) الملل والنحل للشهرستانى تحقيق دكتور محمد فتح الله بدارن ق ٢ ص ١١١ مكتبة الانجلو المصرية .

ان أبيقور هذا يسخر من الإنسان الذى يعتقد أن هناك بعثا وحياة أخرى ، بل أنه يصف هذا الإنسان بالجنون ، ويرى أن مثل هذا الإنسان قد كلف نفسه مالا يطيق وأرهق نفسه بتكاليف كثيرة وهو فى ذلك مخالف لقانون ونظام الطبيعة القاضى بأن الإنسان مثله مثل الحيوان فى استمتاعه بالطبيعة دون قيد أو شرط ، أى بدون تكاليف ، وليس هناك فى قانون الطبيعة فرق بين رغبة حيوانية وأخرى إنسانية ، فالكل له رغبة يجب تحقيقها طبقاً لقانون ونظام الطبيعة ، ولذلك فهو يطالب الإنسان بأن يرمى هذه التكاليف التى كبل بها نفسه وراء ظهره ، لكى يستمتع بالطبيعة خير استمتاع (ما بال هذا الإنسان قاده الحرص ، بل الجنون والخرق إلى اعتقاد أن له عوالم نورانية ، ومعاهد قدسية ، وحياة أبدية ، ينقل إليها بعد الرحلة من هذه الدنيا، ويتمتع فيها بسعادة لا يشوبها شقاء ، ولذة لا يخالطها كدر، ولهذا قيد نفسه بسلاسل كثيرة من التكاليف ، مخالفاً نظام الطبيعة العادل ، وسد فى وجه رغبته أبواب اللذائذ الطبيعية ، وحرم نفسه كثيراً من الحظوظ الفطرية . . . من الجهل أن يغتر — الإنسان — بهذه الحياة التى لا تمتاز عن حياة سائر الحيوانات ، بل جميع النباتات وليس وراءها حياة أخرى فى عالم آخر ، بل أجدر به أن يلقى ثقل التكاليف عن عاتقه ، ويقضى حق الطبيعة البدنية من حظ اللذة ، ومتى سنح له عارض رغبة حيوانية وجب عليه تناوله من أى وجوهه)(١) .

ويوجد بجانب ابيقور الفيلسوف أنباذ وقليس الذاهب إلى أن العالم هكذا وجد ، بلا احتياج إلى إله أو إنسان ، أى أنه لا يوجد إله، ومادام لا يوجد إله فلا مجال لأن نقر ونعترف ببعث وحياة أخرى بعد الموت ، يقول سنتلانا : أن أرسطو : (يقول : فى كتاب السماء والعالم حاكيا عن

(١) الرد على الدهريين ص ٧٣ — ٧٤

أنباذ وقليس : إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر بل كان أبداً . أ . هـ .

ثم قال أرسطو فى المقدمة الثالثة من كتاب السماء مانصه: أما من ذهب إلى قول أنباذ وقليس وديمقريطس ، فإنه قال : ان الأركان لم تحدث باستحالة بعضها فى بعض ، بل لا حدوث إلا فى الظاهر ، فإنها موجودة على حدتها ، فتفرق بعد الاجتماع . ا هـ .

ثم قال فى كتاب الفساد والتكوين فى المقالة الأولى :

وعندهم :أن الأركان إذا اجتمعت فقد تحدث الأجسام وإذا افترقت فسدت الأجسام .

وعندهم أيضا أن الوجود لا يصير إلى العدم(١) اهـ

ويرى الاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ان اغلب العلماء والفلاسفة مؤلهون ، أى مؤمنون بوجود الإله . ويعتبر الإلحاد شذوذاً عند العلماء والفلاسفة،ومع أنه شذوذ إلا أنه موجود وله ممثلون باستمرار، ويذهب إلى أن ديمقريطس الفيلسوف اليونانى هو أول من حاول إقامة مذهب متكامل للالحاد ، وكانت فكرة هذا المذهب طبقاً لما يقوله الدكتور عبد الحليم محمود هى : (أن المادة قديمة وهى مركبة من أجزاء لا تتجزأ ،وهذه الأجزاء أو الذرات دائمة التحرك فى الفضاء اللانهائى،ومن اجتماعها تتكون الأجسام وبافتراقها تفنى،وهكذا استمر الأمر من الأزل وسيبقى إلى الأبد بدون غاية ولا هدف ، انها الآلية البحتة ، وهذه الفكرة وان كانت

---

(١) ستتلانا . المذاهب الفلسفية . نقلا عن كتاب التصوف الإسلامى شخصيات ونصوص ٢٣٩/٢٤٠

قديمة ، فإنها فكرة كل من يتخذ الإلحـــاد مذهباً فى العصور الحديثة وإن اختلفت كيفيات التعبير عنها .

انها فكرة الماديين المحدثين كما كانت فكرة الماديين القدماء ولم يغير من جوهرها تحطيم الذرة أو تفتيتها ، اللهم فى كيفية التعبير عنها(١) .

وهذا التيار الإلحادى المنكر للبعث له ممثلون فى الجزيرة العربية قبل الإسلام ، ويلخص لنا الشهرستانى وجهة نظرهم وشبههم فى ذلك فيقول : (. . . فمن معطل بطال لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد ، قد ألف المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم سوى ماهو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى ولا عالم وراء هذا المحسوس ، وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون ، لا يثبتون معقولا)(٢) .

ثم يقول فى موضع آخر : (واعلم أن العرب أصناف شتى فمنهم معطلة ، ومنهم محصلة نوع تحصيل ، وهم أصناف ، فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحيى والدهر المفنى وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد وقالوا :(ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)(٣) . اشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصراً للحياة والموت على تركبها وتحللها ، فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر (وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم إلا يظنون)(٤) ...

---

(١) التصوف الإسلامى شخصيات ونصوص ... ص٢٤٠/٢٤١

(٢) الملل والنحل .. ق ٢ ص ٣

(٣ ، ٤) سورة الجاثية الآية ٢٤

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم)(١) . . .

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين ، احداهما إنكار البعث ، بعث الأجسام ، والثانية جحد البعث ، بعث الرسل ، فعلى الأول قالوا:(أئذامتنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون ، أو آباؤنا الأولون)(٢) إلى أمثالها من الآيات وعبروا عن ذلك فى أشعارهم فقال بعضهم:

حياة ثم موت ثم نشر ... حديث خرافة يا أم عمرو

ولبعضهم فى مرثية أهل بيت المشركين :

فماذا بالقليب — قليب بدر — ... من الشيزى تكلل بالسنام
يخبرنا الرسول : بأن سنحيا ... وكيف حياة أصداء وهام(٣)

ويقول الشاعر أيضاً :

زعموا أنى سأبعث حيـــا ... بعد طول المقام فى الأرماس(٤)
وأجوز الجنان أرتع فيها ... بين حور وولدة أكياس
أى شيء أصاب عقلك يامسكين ... حتى رميته بالوسواس

وهذا التيار الإلحادى لم يمت وينتهى بمجيء الإسلام ، وإن كان قد حوصر فى نطاق ضيق وبيئة محدودة ، هى البيئة الباطنية فى الجماعة الإسلامية هذه الفرقة الباطنية يقول فى حقها الرازى :

---

(١) سورة يس الآية ٧٨
(٢) سورة الصافات الآية ١٦/١٧
(٣) الملل والنحل ق ٢ ص ٢٤٤ — ٢٤٦
(٤) الرمس التراب ، تسمية بالمصدر ، ثم سمى به القبر — المصباح المنير ص ٢٣٨ أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى ، تحقيق د عبد العظيم الشناوى دار المعارف .

(اعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنيق أكثر من الفساد اللازم عليه ، من جميع الكفار ، وهم عدة فرق ، ومقصودهم على الاطلاق إبطال الشريعة بأسرها ونفى الصانع ، ولا يؤمنون بشيء من الملل ، ولا يعترفون بالقيامة)(١) .

ويقول الأفغانى ان الباطنية ترى أنه : (اذا قامت القيامة حطت التكاليف عن الاعناق ، ورفعت الأحكام الشرعية ، سواء كانت متعلقة بالأعمال البدنية الظاهرة ، أو الملكات النفسية الباطنة ، والقيامة عبارة عن قيام القائم الحق ، وأنا القائم الحق ، فليعمل عامل ما أراد ، فلا حرج بعد اليوم ، إذ رفعت التكاليف ، وخلصت منها الذمم ، أى أغلقت أبواب الانسانية وفتحت أبواب البهيمية)(٢) .

واستمر هذا التيار الالحادى يسير منذ وجد فى القديم حتى وصل إلى ما يسمى بالعصر الحديث ، ومن أبرز من جعل هذا التيار الالحادى مذهبا له ، الشيوعيون اتباع الفيلسوف اليهودى كارل ماركس ، الذى صرح علانية بأن الدين هو أفيون الشعوب ، وأنكر كل مجرد غير محسوس ، أى أنكر الالوهية والبعث وغيرهما(٣) .

وأصحاب مذهب العصر الحديث بتركيا ، الذين قالوا بأن الإنسان ما هو إلا حيوان كبقية الحيوانات الأخرى ، لا يختلف عنها فى شيء

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى ص١١٩ مكتبة الكليات الأزهرية

(٢) الرد ... ص٨٣

(٣) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ٤٠١ وما بعدها دار المعارف ، وانظر الفكر الإسلامى ص٢٧٩/٣١٩ ، وانظر الرد ص٩٠/٩١

ولذلك فانه من الواجب على الإنسان أن يعيش حيوانا يتمتع بالطبيعة ويشبع رغباته الطبيعية(١).

كذلك وجد فى فرنسا فولتير وروسو وهما ينهجان نفس هذا المنهج ويدعوان للاباحية، وجـــددا دعوة ما قبلهما من انكار للبعث والقيم، واحيا أفـكار ابيقور اليونانى، وزعما أن الأفكار الدينية خرافات، والأديان مخترعات بشرية وجاهرا بإنكار الالوهية(٢)، وبجانب هذين الفيلسوفين يوجد كثير من الفلاسفة اتخذوا هذا التيار الالحادى مذهبا لهم مثل جون فولاند، ومثل داروين ومثل سارتر وغيرهم وغيرهم(٣).

ومن تلك المذاهب الالحادية فى العصر الحديث، مذهب المورمان، وهو نسبة إلى أمريكى يدعى مورمون ادعى النبوة، والتفت حوله جماعة، وقوام هذا المذهب هو الاباحية والالحاد.

تلك جولة سريعة مع التيار المنكر للبعث منذ القدم إلى هـذا العصر ونحن لم نقف معهم ولم نناقشهم لأن هـذا ليس هدفنا هنا، كما أن مناقشة هذا التيار والرد عليه يحتاج إلى مؤلف مستقل — نرجو الله أن يوفقنا فى المستقبل للقيام به —

وشبهات المنكرين للبعث نجملها فى النصين الآتيين:

يقول المنكرون: (من أين تجمع أجزاء كل فرد تبعثرت وانتشرت هباء منثورا، ودخلت فى تكوين كثيرين آخرين، وفى كل جزء من أجزاء العالم، حتى أن ذرة الكربون التى قامت بتكوين جزء من رئة

---

(١) الرد ص ٨٩

(٢) المرجع السابق ص٨٦، وانظر تاريخ الفلسفة ص ١٨٨/ ٢٠٠

(٣) انظر تاريخ الفلسفة .. ص١٥٥/ ٣٥١/ ٤٥٦ وما بعدها

أبينا آدم ، قامت أيضا بتكوين ملايين الملايين من الرئات ، وغيرها من الأعضاء والأجزاء فى الحيوان والنبات والجماد)(١) .

هذا عن البعث الجسمانى ، أما عن البعث الروحانى فيقولون :

(وإن قيل ان البعث للأنفس لا للاجساد ، والأنفس منفصلة مستقلة بعضها عن بعض قلنا : إن هذه القضية عدا أنه غير متفق عليها خالية من كل استناد علمى ومنفية بالعلوم الطبيعية عموما ، ومذهب داروين خصوصا ، فنفس الإنسان كنفس الحيوان عمل من أعمال المادة ، أى : من أعمال الأعصاب والدماغ على حد عمل الهضم فى المعدة والازهار فى النبات ، فالنفس حالة من القوة المتصلة بالمادة . كما أن الدماغ حالة من المادة المتصلة بالقوة ، فالمادة ، متحركة وحركتها ازلية ، والسكون الذى نراه فيها ظاهرى فقط . فهى فى تجاذب دائم يفتت احشاءها ، وتنافر كذلك يقطع افلاذها . فالمحبة والنفور ليسا فى قلب الإنسان وحده ، بل فى قلب الجماد أيضا .

وهناك أصلهما وأصل كل حياة ، وما الحياة والموت الا تبدل فى المادة وتغير فى الصورة ليس إلا)(٢) .

والآن وبعد أن مررنا سريعا على الفريق المنكر للبعث ، والذى يقول فى حقهم الشيخ الرئيس ابن سينا : أن عددهم قليل وبصيرتهم ضعيفة ، وهم أنقص من الحيوانات ، فانه قد آن الأوان لنتكلم عن الفريق المؤمن بالبعث ، وهذا الفريق عدده أكثر من أن يحصى ، فهم السواد الأعظم من البشرية ، والأغلبية المطلقة صاحبة البصيرة والمعرفة .

---

(١) فلسفة النشوء والارتقاء شبل شميل ص ٥٠ ، نقلا عن موقف الإسلام ...ص ٣٨

(٢) المرجع السابق ص٣٨/٣٩

هذا الفريق المؤمن بالبعث ، وقع بين أعضائه الخلاف فى حقيقة البعث هل هو جسمانى فقط أو روحانى فقط أو هما معا .

فن هذا الفريق من قال : بأن البعث جسمانى فقط ، ويمثل هذا الفريق فرقة من أهل الجدل فى العرب ، وهم يرون : أن (البدن وحده هو الحيوان ، وهو الإنسان بحياة والسانية خلقتا فيه وهما عرضان ، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما .

وفى النشأة الثانية – أى البعث – يخلق فى ذلك البدن حياة وانسانية بعدما رم وتفتت ، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيا(١) .

وهذه الفرقة قد افترقت فيما بينها فرقا :

فنها من قال : ان الإنسان فى الحياة الأخرى أما بر وإما فاجر .

والأول يثاب على ما قدم من خير فى حياته الأولى ، لأنه قد عمل حساب الحياة الأخرى، فعمل على أن يكون انسانا بارا ، أى عاملا للأعمال الفاضلة ، التى يثاب عليها فى أخراه ، وهذا ثوابه مخلد .

أما الفاجر فإنه انسان خلاف الأول ، حيث أنه لم يقـــدم فى دنياه أعمالا حسنة فاضلة صالحة ، فمع إيمانه بالبعث الا أنه لم يعمل حساب هذه الحياة الأخرى ، ولذلك فهو معاقب فى أخراه . وعقابه مخلد .

ومنهم من قال : إن الإنسان إما مؤمن أو كافر أو مؤمن فاسق .

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد — ابن سينا ص ٣٨ تحقيق الدكتور سليمان دينا ط ١ دار الفكر العربى .

والأول مخلد فى ثوابه .

والثانى مخلد فى عقابه .

والثالث قيل : أنه فى مشيئة الله ، إن شاء عذبه ، وإن شاء عاقبه ، وإن عاقبه فلا يخلد فى عقابه .

وقيل انه لا محالة معاقب بدون تخليد ، أى أنه ليس داخلا فى نطاق المشيئة ، لأن عقابه واقع لا محالة .

وهناك من قال : أن المعاقب لا يخلد فى عقابه ، أما المثاب فانه مخلد فى ثوابه .

وبعضهم قال : أنه لا خلود لا فى الثواب ولا فى العقاب .

الفرقة الثانية : وهى التى قالت بالبعث الجسمانى والروحانى معا .

وهؤلاء يرون أن الحياة هى فى وجود النفس البدن ، والموت مفارقة هذه النفس البدن ، وفى الحياة الثانية تعود النفس ، أى ترجع إلى نفس البدن الذى كانت فيه فى الدنيا .

وهؤلاء عندهم النفس ليست جسما ، بل هى أمر روحى ، أو هى جسم الطف من سائر الأجسام .

وهم يرون أن الثواب والعقاب روحانى وجسمانى معا .

فالثواب الجسمانى عبارة عن لذات بدنية محسوسة .

والثواب الروحانى : لذات ناشئة عن السرور والغبطة بمشاهدة الملكوت الأعلى بعين البصيرة ، وأيضاً الأمن من العذاب والألم .

والعقاب الجسمانى ، هو : عبارة عن آلام بدنية من برد وحر وعذاب وغيرهما .

والعذاب الروحانى هو : آلام نفسية مثل الخوف ، واليأس ، والخزى وغير ذلك .

والمسلمون فى ذلك على رأيين :

جمهور المتكلمين يرى : أن البعث جسمانى فقط ، بناء على أن الروح عندهم جسم لطيف سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد، والبعث يكون للروح والجسم معا ، ولكنهم يسمونه بعثا جسمانيا اعتمادا على أن النفس جسم .

والمحققون منهم مثل الغزالى وغيره بجانب الصوفية والشيعة والكرامية يرون أن البعث روحانى وجسمانى معا بناء على أن النفس عندهم جوهر مجرد وليست جسما .

وأما من قال بأن البعث روحانى فقط ، فهؤلاء أيضا وقـــع بينهم الاختلاف ، فمن قائل بأن النفس جسم ، ومن قائل بأنها جوهر نورانى من عالم النور ، اختلط بالبدن الذى هو جوهر مظلم من عالم الظلمة ، وهؤلاء كما يقول ابن سينا فى رسالته اضحوية هم المجوس والثنوية والمانوية ، وسعادة النفس عند هذه الجماعة هى خلاصها من عالم الظلمة وخرقة الأفلاك وبالتالى تخرج إلى عالم النـــور ، أما الشقاوة فهى بقاء النفس فى عالم الظلمة .

ومنهم من قال بانتقال النفس إلى الأبدان ، وهم أهل التناسخ ومنهم من قال بأن النفس لابد أن تستكمل جوهرها ، حتى تتخلص من آثار الطبيعة فيها ، وهؤلاء فى رأى ابن سينا هم الحكماء الفاضلون .

والآن وبعد أن استعرضنا آراء العلماء فى البعث بوجه عام وسريع فإننا نصل إلى التعرف على آراء الفلاسفة الإسلاميين فى البعث .

آراء الفلاسفة الإسلاميين فى البعث :

ابن سينا فى نصه الذى نقلناه عنه فى أول هذا البحث ، يعترف بالمعاد بقسميه الجسمانى والنفسى ، وهو يرى أن المعاد الجسمانى لا يمكن اثباته إلا عن طريق الشرع ، وتصديق خبر النبوة فى ذلك (يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث)(١) ومعنى ذلك أنه لا مجال للعقل فى إثبات هذا البعث الجسمانى ، لأن إثباته وقف على الشرائع السماوية ، واخبار الأنبياء بذلك ، والأدلة العقلية قاصرة عن إثبات ذلك النوع من البعث .

وهذا البعث الجسمانى لابد أن يكون ثوابه حسى ، وعقابه هو الآخر حسى ، والشريعة الإسلامية قد أفاضت واستفاضت فى بيان وتوضيح الثواب والعقاب الحسيين

أما المعاد الروحانى وهو الذى للأنفس ، فإن هذا ثابت بالقياس البرهانى ، أى بعمل العقل ، بالإضافة إلى أن الشرائع السماوية قد صدقت العقل فى ذلك ، حيث أنها جاءت بالسعادة الروحية للأنفس السعيدة والشقاوة الروحية للأنفس الشقية .

ويعلق ابن سينا على المعاد الروحانى وما يتبعه من سعادة روحية أو شقاوة روحية ، بأن الحكماء ، أى الفلاسفة ، رغبتهم فى

---

(١) النجاة . . . ص ٢٩١

اصابة تلك السعادة الروحيه أعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية ، حتى كأنهم لا يعيرون السعادة البدنية أى التفات أو اهتمام ، وهى ، وأن أعطوها لا يقيمون لها وزنا بجانب السعادة الروحية التى يرغبون فيها ، حيث أن السعادة الروحية ماهى إلا مقاربة الحق الأول أى الله .

إن الحكماء من وجهة نظر ابن سينا يكادون لا يعترفون بالسعادة أو الشقاوة البدنية لأن اهتمامهم مركز على السعادة الروحية أو الشقاوة الروحية ، فالأولى بجانب الثانية أمر لا يذكر ، هذا بالاضافة إلى أن الحكماء لا يجدون طريقا لإثبات السعادة و الشقاوة البدنيين إلا عن طريق الشرع حيث أن العقل لا يتمكن من إثبات المعاد الجسمانى .

إن هذا الكلام من ابن سينا ، ألا يؤدى إلى التساؤل هل هم حقا معترفون بالمعاد الجسمانى اعترافهم بالمعاد الروحانى ؟ أم أنهم لا يعترفون بالمعاد الجسمانى إلا مجاراة للجمهور فقط لا غير ؟ وخصوصا أنهم يعتمدون على العقل فى كل أبحاثهم ، فما أدى إليه البرهان آمنوا به ، وما رفضه البرهان أنكروه .

إننا قبل أن نحكم عليهم بهذا أو ذاك ، علينا أن نتعرف على آرائهم وأفكارهم من خلال مؤلفاتهم لنصل فى النهاية إلى القول الذى اعتمدوه وعولوا عليه وبنوا عليه آراءهم .

إن الكندى وهو فيلسوف العرب يرى أن النفس جوهر من جوهر الله سبحانه وتعالى ، وعلى ذلك فهى نور من نوره تعالى ، وهذه النفس إذا فارقت بدنها الذى كانت فيه فى الدنيا ، فإن كل الأشياء والمعارف تتكشف لها ، وبذلك تصبح شبيهة بالملكوت الأعلى ، بعالم النور ، وذلك لأن المانع لها من الاكتشاف هو تمسكها باللذات البدنية فى دنياها وهذا هو ما كان يعوقها من المعرفة الشريفة ، ومن الواجب عليها أن تديم النظر فى دنياها فى

حقائق الأشياء ، حتى تصير صافية معقولة ، حينئذ تظهر فيها الأشياء كما تظهر فى مرآة صقلية وتشعر بلذة كبيرة عند مفارقتها للبدن حيث تنتقل إلى عالم الربوبية ، مسكن الأنفس العقلية خلف السموات ولكن لابد للنفس أن تتدرج فى مراتب النقاء طوراً بعد طور ، وتقيم فى كل مرتبة مدة تصفو فيها حتى تبلغ حالة الصفاء الخالص . عندئذ تدخل العالم الإلهى حيث تعلم كل شىء(١)

إن هذه النفس إذا فارقت البدن مفارقة تامة ، كان علمها أكمل ، ولذتها أعظم ، وتصير بعد مفارقتها البدن فى عالم العقل فوق الفلك وصارت فى نور الله سبحانه وتعالى (ان مسكن الأنفس العقلية إذا تجردت هو - كما قالت الفلاسفة القدماء - خلف الفلك حيث نور البارى)(٢)

وهذه النفس خالدة لأن جوهرها جوهر إلهى روحانى ، وهى من نور البارى تعالى ومن جوهره(٣) ومن كان كذلك فإنه يكون خالداً لا يقبل الفناء أصلا ، وإلا لكان الله سبحانه وتعالى يجوز عليه الفناء ، وهذا محال ، لأن الله سبحانه وتعالى قديم أزلى أبدى ، وكل ذلك لذاته ، وما بالذات لا يزول ولا يفنى ، وهو سبحانه وتعالى لا يجوز عليه الفناء ، ولذلك فإن النفس لما كان جوهرها جوهراً إلهيا روحانيا فإنها لا يجوز عليها الفناء ، وبذلك تكون خالدة .

---

(١) انظر الرسائل الكندى جـ١ صـ ٢٧١ / ٢٧٢ تحقيق د/أبو ريدة ط القاهرة وانظر الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى / د : محمد جلال شرف صـ ٣٤٢ دار المعارف

(٢) الكندى فيلسوف العرب د : محمد فؤاد الأهوانى صـ ٢٥٢ — أعلام العرب ٢٦ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

(٣) انظر المرجع السابق صـ ٢٥١

ان النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيم الشأن ، جوهرها من جوهر البارى تعالى ، مثلها فى ذلك مثل ضياء الشمس من الشمس .

ان هذا الكلام لا يشمل كل الأنفس ، وإنما هو خاص بالنفس السعيدة فقط ، أما النفس التى تفارق بدنها وبها خبث ودنس ، فانها تصير الى فلك القمر ، حيث أنها ستقيم هناك وقتا ما ، حتى تتهذب وتتنقى من خبثها ودنسها ، ثم تنتقل الى فلك عطارد ، ومن بعده تصعد الى الفلك الأعلى ، ومنه الى عالم العقل وراء فلك الفلك ، وبذلك تصير فى عالمها الذى هو عالم الربوبية(١) .

وبذلك تكون سعادة النفس السعيدة ولذتها الحقيقية أن تنعم فى عالم الربوبية باللذة الدائمة ، والتى هى تفوق كل ما كانت تعرفه من لذات بدنية حسية يعقبها الأذى ، أما لذتها الالهية فهى روحانية ملكوتية حيث أن النفس قريبة من خالقها ، قريبة من نوره ورحمته وتراه رؤية عقلية لا حسية .

وخلاصة كلام الكندى أنه يدعو النفس الى الزهد والتقشف فى الدنيا ، وتفضيل البحث عن حقائق الأشياء ، وأن تعلم النفس أنها فى دنياها عابرة سبيل الى حياة أخرى باقية دائمة ، والسعيد هو من يسعى إلى اللذة الخالدة حيث يعيش فى قرب من الأنوار الإلهية ، وينعم برؤية باريه ، إنه يجب على النفس أن تقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن تعكف على طلب العلم وصالح الأعمال ، لأنه يستحيل أن تطلب اللذات أو الخيرات الحسية معتقدة أنها قادرة على استبقائها ودوامها ، فالاستبقاء والدوام مستحيلان ، حيث أن الدنيا فانية ، وهناك حياة أخرى باقية دائمة بعد هذه الحياة الفانية الزائلة .

---

(١) انظر الكندى ص ٢٥٢

وأخيراً فان الكندى يرى أن الفلاسفة الحكماء يسعون الى معرفة الحق الأول ، وبذلك فإنهم يطلبون الثبات لا التغير ، لأن التغير مرتبط بالدنيا ، وهم يطلبون الآخرة ، وبذلك يكون الفلاسفة قد تجاوزوا اللذات الدنيوية والشهوات الحسية الى المعقولات الثابتة وإذا ظفروا بهذه المعقولات وتلك الحقائق العليا فانها تصبح لهم ملكا حقيقيا لا يخشون فقدانه أو ضياعه .

كل ما سبق من الكندى إنما هو بشأن البحث الروحانى ، فهل معنى ذلك أنه ينكر البحث الجسمانى ، حقيقة هو لا ينكره ، بل يعترف به ويستدل عليه بالشرع ، ويجعل طريق اثباته هو الشرع ، وليس للعقل مجال فى ذلك ، غاية ما فى الأمر أن الكندى لا يسوى بين البحث الروحانى وما يلزمه من سعادة أو شقاوة روحية ، وبين البحث الجسمانى وما يتبعه من سعادة أو شقاوة حسية ، فالأول هـو طلب وبغية العلماء والحكماء والفلاسفة وطريق اثباته هو العقل ، والثانى طريق معرفته واثباته الشرع وهو بغية العامة من الناس لأنهم يتعلقون ويحشرون من اللذات المادية المحسوسة .

نكتفى بهذا القدر بالنسبة لفيلسوف العرب الكندى ، وننتقل الى المعلم الثانى الفارابى لنتعرف على رأيه فى هذا الموضوع .

الفارابى يرى أن الإنسان مكون من جزأين ، أولها :

مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، متجزىء ، منقسم .

وثانيهما : مباين للأول فى كل هذا ، غير مشارك له فى حقيقة ذاته ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم .

(أنت مركب من جوهرين : إحداهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر متحرك ، ساكن ، متحيز ، منقسم والثانى : مباين الأول فى هذه الصفات ،

غير مشارك له فى حقيقة الذات ، ينالـه العقل ، ويعرض عنـه الوهم فقد جمعت من عالم الأمر ومن عالم الخلق ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك)(١) .

وبذلك يكون الإنسان قد جمع بين عالمين ،عالم الأمر وهو الروح ،وعالم الخلق وهو البدن .

ويتبنى على ذلك أن الروح خالدة ، لأنها من عالم الأمر، وعالم الأمر عالم أزلى ، ووجود الروح مرتبط بوجود بدنها ، ومعنى ذلك أنها حادثة بحدوث البدن ولا يلحقها الخلود ، إذن الفارابى قائل بخلود النفس مرة ، وحدوثها مرة أخرى، وجعل الأولى هى النفس العارفة ، والثانية هى الجاهلة (نفس عارفة خيرة ، وهى وحدها الخالدة ، ونفس جاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائه)(٢) .

ولنا أن نفهم كلام الفارابى فى خلود النفس ، أو عدم خلودها ، أنه يقصد بالخلود النفس الكلية ، وأنها هى التى من عالم الأمر ، وهذا التقسيم انما هو خاص بالنفوس الجزئية، وعلى كل فإن الفارابى يعتبر مضطربا ومترددا فى أمر النفس وخلودها ، وإن كنا حملنا كلامه فى النفس على الخلود فاعتمادنا فى ذلك هو على وصفه للنفس بأنها من عالم الأمر وتصريحه بأنها خالدة وجعلنا هذا الخلود خاص بالنفس الكلية ، اما تقسيمه النفس بأنها خيرة وأخرى جاهلة فقد حملناه على النفوس الجزئية حتى يستقيم كلامه .

أما البدن فلا خلود له لأنه من عالم الخلق ، اذن فهو يفسد وينتهى أمره بخلوه من النفس .

---

(١) الفصوص ص ٧٠/٧٢ الفارابى

(٢) الله والعالم والإنسان ص ٢٣٥

ويذهب الفارابي إلى أن كمال النفس وسعادتها هي في أن تصير عالماً معقولاً ، أي ان تحاكي وتماثل وتتشبه بالعالم المعقول، الذي كله خير وكله عدل ، وكله حكمة ، ان كمال تلك النفس الإنسانية هو : أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول، وهي بحوزتها لتلك الصورة إنما تكون سعيدة سعادة حقة ، سعادة لا حد لها ولا نهاية وغاية ما تسمى اليه النفس هو إدراك الباري سبحانه وتعالى والاتصال به فكمال النفس الانسانية المطمئنة هو (عرفانها الحق الأول بادراكها ، فعرفانها الحق الأول برتبة قدسية على ما يتجلى هو اللذة القصوى)(١) .

وهذا معناه ببساطة أن الفارابي كسابقه — أي الكندي — قد ركز على البعث الروحاني من خلال كلامه عن النفس وسعادتها والتي جعلها كلها سعادة عقلية روحية لا مكان ولا مجال للسعادة أو الشقاوة الحسية البدنية فيها ، إنه قد تجاهل السعادة والشقاوة الحسيين الخاصين بالبدن ، وهذا يجعلنا نقول انه لا يعترف بهذا النوع من السعادة أو الشقاوة البدنية ، لأنه أهمل تماما هذا النوع من اللذات وقصر اللذات الحقيقية على اللذات العقلية الروحية، وأوضح أن كمال النفس وسعادتها إنما هو في العقلانيات والروحانيات وعلى ذلك فان لنا أن نقول انه ينكر البعث الجسماني وما يلزمه من لذات أو عقاب بدني ، وهو بذلك يكون قد خالف الكندي . حيث أن الكندي قد اعترف بالبعث الجسماني وان كان لم يرفعه إلى مرتبة البعث الروحاني ، بل نزل به الى العامة وجعله مطلبهم وغايتهم دون الخاصة أي الحكماء الذين يطلبون الروح وما يتعلق بها .

وأخيرا فاننا نقول : إن الفارابي اداه دليله، وقادته فلسفته وهداه عقله إلى أن السعادة الحقة واللذة القصوى لا تكون إلا للأنفس دون

---

(١) النصوص صـ ٧٣

الأجسام، ولذلك ركز كلامه على الروح ولذاتها العقلية الروحية، وأنكر المتع واللذات الحسية ، التي لا قيمة لها ولا وزن إذا ماقيست بالسعادة الروحية ، ولذلك فإن العاقل هو الذي يطلب ويقصد السعادة الروحية ، لأنها هي الغاية القصوى للنفس .

وبانتهاء الكلام عن الفارابي نكون قد وصلنا إلى الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب النص الفلسفي الموجود في أول هذا البحث ، والذي اعترف فيه بالمعاد بشقيه : الروحاني والجسماني ، وجعل الشق الثاني طريق إثباته الشرع ، وتصديق خبر النبوة ، وقطع كل سبيل بين هذا البحث وبين العقل ، فالصلة بينهما معدومة .

ويبين لنا ابن سينا رأيه في النصوص الشرعية الواردة بخصوص البعث الجسماني ، ويرى أن أمر الشرع ينبغي (أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن : الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به : أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي : كمي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك : ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى

هذا الأمر الأعم ، شيء ، ولا أتى بصريح مايحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لاتخصيص ولا تفسير له .

أما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لايقبلونها ، وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية)(١) .

ليس للبعض أن يعترض على كلام ابن سينا هذا ، والذاهب إلى أن الشريعة تخاطب الجمهور لا الخاصة بدليل أنها صورت الألوهية بما يتناسب مع مستوى العامة لا الخاصة ، ليس لهم أن يقولوا لابن سينا ، ان الآيات التى ورد فيها التشبيه ، إنما هى مصروفة عن ظاهرها بالقرائن ، بدليل أن العرب الذى نزل القرآن بلغتهم يستعملون المجاز والاستعارة والتشبيه ، ويقولون : أن ألفاظ اليد والغمام والضحك والذهاب والمجيء بالنسبة لله سبحانه وتعالى مصروفة عن ظاهرها ، بقرينة عدم جواز إسناد ظواهر هذه الألفاظ إليه سبحانه وتعالى ، لأنه مجرد قديم ليس بحادث ولا جسم ولا يجوز عليه الأين والمكان ، وليس كمثله شيء ، ولذلك فلا يقع لبس ولا التباس فى استعمال هذه الألفاظ وغيرها فى جانب الله سبحانه وتعالى ، لأن ابن سينا يرد على هذا كله بقوله :

(ثم هب أن هذه كلها — أى آيات التشبيه — مأخوذة على الاستعارة ، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة .

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد . . . ص ٤٤/٤٥

وأين الإشارة إلى التدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه : عالم بالذات، أو عالم بعلم ، قادر بالذات، أو قادر بقدرة ، واحد على كثرة الأوصاف ، أو قابل لكثرة ، تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه متحيز بالذات أو منزه عن الجهات فإنه لايخلو :

اما أن تكون هذه المعانى واجباً تحققها ، واتقان المذهب الحق فيها. أو يسع الصفوف عنها وإغفال البحث والروية فيها .

فإن كان البحث عنها معفو عنـــه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، بجل مذهب هؤلاء القوم الخاطئين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية .

وإن كان فرضاً لازماً حتوماً محكوماً ، فواجب أن يكون مما صرح به فى الشريعة ، وليس التصريح المعمى ، أو الملتبس ، أو المقتصرفيه على الإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى حق البيان والإيضاح ، والتفهيم والتعريف لمعانيه .

فإن المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم ، على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم ، لسرعة الوقوف على المعانى الغامضة ، يحتاجون فى فهم هذه المعانى إلى فضل إيضاح ، وشرح عبارة ، فكيف غتم العبرانيين وأهل الوبر من العرب .

ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل ، أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان والإجابة ، غير ممهل فيه، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ماليس فى قوة البشر .

اللهم إلا أن يدركه خاصة الحية ، وقوة علوية ، وإلهام سماوى فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه ...

فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة(١) .

بهذا النص يكون ابن سينا قد قطع بما لا مجال للشك فيه بأن الشرائع واردة لخطاب الجمهور والعامة ، ولذلك فهى نزلت إلى مستواهم وشبهت لهم الحقيقة المطلقة ، والحقائق الغيبية بما يفهمون عن طريق التشبيه والتمثيل ، حيث أن أفهامهم لا تطيق فهم الحقائق الغيبية على ما هى عليه .

وإذا كان الأمر كذلك والشرائع أتت لمخاطبة الجمهور ، إذن فهى لم تصرح بالحقيقة ، هذه الحقيقة هى التى ينشدها الحكماء ويبحثون عنها .

ومعنى ذلك أن المعاد الجسمانى التى أتت به الشرائع ، ليس هو الحقيقة ، وإنما هو تشبيه وتمثيل للحقيقة التى لا تستطيع أفهام العامة استيعابها لأنها فوق طاقتهم .

أما الحقيقة فهى أنه لا يوجد معاد جسمانى ، وإنما هو معاد روحانى فقط لا غير .

وإذا تساءلنا وقلنا : كيف يكون الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم الآخر ، الذى هو عالم البحث ، والحياة الفانية دليل على أن هذه الحياة الثانية حسية مادية ، على نحو ما أفادت آيات الشريعة ذات الدلالات الحسية ؟

---

(١) رسالة أضحوية ص ٤٨/٤٩/٥٠

فإن الشيخ الرئيس يجيب عن ذلك بأنه لو افترضنا أن البعث روحانى فقط ولا يمت إلى التجسيم بصلة ، فإن هذا الأمر يكون بعيداً عن إدراك الأذهان — طبعاً أذهان العامة — فالأذهان لن تدرك حقيقة وكنه البعث الروحانى ، ولذلك فإن الشريعة لكى تثبت أمر البعث الروحانى لم تجد أمامها إلا التمثيل والتشبيه حتى يقرب أمر البعث إلى الأفهام وتناله المدارك .

وإذا كان هذا الطريق الحسى هو الطريق الوحيد المتعين لدى الشريعة فى التعبير عن الحياة الآخرة ، سواء كانت تلك الحياة روحية أو جسدية فكيف يتخذ من ذلك حجة على كون الحياة الثانية فى الواقع ونفس الأمر حياة حسية مادية بدنية .

يقول ابن سينا : (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب — أى البعث — ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها والتحذير عنها منها بالدلالة عليها بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام .

فكيف يكون وجود شىء حجة على وجود شىء آخر ، ولو لم يكن الشىء الآخر على الحالة المفروضة ، لكان الشىء الأول على حالته(١) .

ويعلق الدكتور سليمان دنيا على هذا الكلام من ابن سينا فيقول : (ولعله — أى ابن سينا — يقصد بهذه الفقرة : أنه كيف يكون وجود الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم الآخر ، عالم البعث والحياة الثانية دليلا على أن هذه الحياة حسية مادية على نحو ما أفادت هذه العبارات ، ذات الدلالات الحسية .

---

(١) رسالة أضحويه . . ص ٥٠/٥١

مع أنه لو فرض وكانت هذه الحياة الثانية حياة روحانية غير مجسمة وكانت بسبب ذلك بعيدة عن إدراك الأذهان لحقيقتها ، لوجب أن تدل الشرائع عليها بنفس هذه الدلالة الحسية ، رعاية لأذهان العامة ، وبعداً عن توريطهم فيما لا يحسنون الدخول فيه .

وإذا كان هذا الطريق الحسى متعينا فى الدلالة على الحياة الآخرة — سواء كانت روحانية أو مادية — فكيف يتخذ منه حجة على كونها فى الواقع ونفس الأمر ، حياة حسية مجسمة)(١).

وبهذا يثبت أن الشريعة إنما جاءت مخاطبة الجماهير ، وأن ما جاء بها من آيات ودلالات على البعث الجسمانى : ليس المقصود به حقيقة أن البعث جسمانى بدنى ، بل المقصود به أنه تشبيه وتمثيل لما فى الحياة الثانية والتى كلها أمور روحية ، لا مجال للحس فيها أصلا ، وما جاءت الشرائع والأديان إلا لمخاطبة الجماهير الذين لا يفهمون من السعادة أو الشقاوة إلا اللذات الحسية المرتبطة بالبدن وكذلك العذاب الحسى المرتبط بالمادة .

وعلى ذلك نصل إلى نتيجة هى أن ابن سينا يرى أن البعث روحانى فقط لا جسمانى .

والآن نصل إلى فيلسوف المغرب الإسلامى ابن رشـــد : وهذا الفيلسوف يقول : ان الشرائع السماوية اعترفت بالبعث الجسمانى ، وذلك من قبل أن يكون للفلسفة والفلاسفة وجود ، وهو يحدد ذلك بزمن ما بعد موسى عليه السلام (والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشر فى الشرائع ألف سنة ، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة(٢) هم دون هذا العدد من السنين

---

(١) المرجع السابق هامش ص ٥١ .

(٢) يقصد بهم فلاسفة اليونان .

وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام(١) ، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل ، وثبت ذلك أيضا فى الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام)(٢).

ابن رشد فى نصه هذا يقطع باعترافه بالبعث الجسمانى ، لأنه وردت به الشرائع السماوية ، ممثلة فى أنبياء بنى إسرائيل فى زمن ما بعد موسى عليه السلام ، وهذا الزمن سابق للفلاسفة اليونانيين الذى أخذ عنهم رعن إخوانهم الإسلاميين الفلسفة ، وهو فى هذا النص لم يوضح دور العقل فى ذلك ، هل هو مؤيد للشرائع فيما جاءت به أم لا ؟ وهل هو مؤمن حقا بما جاءت به الشرائع ؟ أم أنه يعترف بذلك مجرد اعتراف ، أى اعتراف ينقصه الدليل :

وينهج هذا الفيلسوف نهج ابن سينا من قبله فى التفرقة بين العامة والخاصة ، ولما كان العامة هم الأغلبية فإن الشرائع — ومنها شريعتنا الغراء الإسلام — قد اهتمت بهم وقدمت لهم ما يناسب أفكارهم ويصلح من شأنهم ولذلك مثلت لهم الأمور الروحانية المجردة والتى لا يستطيع الجمهور فهمها ، ومثلتها لهم بالأمور المشاهدة المحسوسة لأن هذا هو المناسب

---

(١) من الملاحظ أن التوراة الموجودة اليوم ليس فيها ذكر اليوم الآخر ولكن القرآن الكريم يقول : ان العقيدة واحدة فى جميع الأديان ، ولما كان الإيمان باليوم الآخر من أسس العقيدة ، فإن اليهودية تكون قد دعت إلى الإيمان به ، ومع ذلك فنحن لا نقطع بأن ما دعت إليه هو نفس ما دعا إليه القرآن وعلى نفس الصورة أم أنه بصورة أخرى؟ لأن المراجع اليهودية لا تتكلم عن ذلك .

(٢) تهافت التهافت ق٢ ص ٨٦٤ ابن رشد ، دار المعارف

والملائم لهم ، ولما كان المعاد ليس له مثال فى الشاهد ، وكان الجمهور لايستطيع فهم أمر مجرد ليس له مثال فى الشاهد فإن الشرائع وإن اتفقت على أمر المعاد ، إلا أنها قد اختلفت (فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ، ولأنفس الأشقياء ، فمنها ما لم يمثل ما يكون هناك للنفوس الزكية من اللذة ، وللشقية من الأذى ، بأمور شاهدة ، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية ، ومنها ما اعتقد فى تمثيلها بالأمور المشاهدة ، أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هناك باللذات المدركة ههنا ، بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى ، ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى الذى يكون ههنا ، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه ، إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى ، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله ، بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار .

وهذه هى حال شريعتنا هذه ، التى هى الإسلام ، فى تمثيل هذه الحال(١) . ثم يقول بعد ذلك : (ويشبه أن يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس ، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك .

والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع .

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ابن رشد ، تحقيق دكتور محمود قاسم ص ٢٤١/٢٤٢ مكتبة الأنجلو المصرية .

وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقــل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك.والجمهور أقل رغبة فيه ، وخوفا لهمنهم فى التمثيل الجسمانى ، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشــد تحريكا إلى ما هنالك من الروحانى)(١) .

ان هذا الكلام ينطق بأن ابن رشد لا يقول بالبعث الجسمانى وإنما يقول بالبعث الروحانى وما جاء فى الشريعة الإسلامية ما هو إلا تمثيل لأمور غيبية غير مشاهدة ، أمور روحانية موجودة فى العالم الآخر ، بأمور محسوسة مشاهدة معلومة للجمهور فى دنياه هذه . حتى يفهم المراد منها وحتى يكون هذا دافعا له إلى فعل الخير واجتناب الشر . وهذا لا يكون ولا يتم إلا إذا فهم الجمهور أنه يوجد فى الآخرة ثواب وعقاب ، وهو ان يفهم هذا إذا قلنا له أن هذا الثواب وذلك العقاب هما أمران روحانيان ، لأنه فى دنياه هذه لم يشاهد أموراً روحانية ثوابا أوعقابا وإنمامشاهدته كلها منصبة على أمور حسية ملموسة ، ولكى تؤدى الشريعة أغراضها فإنها نزلت لمستواه ، ومثلت له الأمور الروحانية الموجودة فى الآخــرة بالأمور المحسوسة الموجودة أمام عينه فى دنياه (ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية)(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فإنه من الواجب على الخاصة ، أى العلماء أن لا يأخذوا الشريعة على ظاهرها فى هذا الموضوع ،بل لابد لهم من صرف هذا الظاهر ، وتأويله من الأمور المحسوسة إلى الأمور الروحانية ، لأن هذه الأمور المحسوسة هى تمثيل وتقريب للعامة ، وفرض الخاصة موقفهم الأمر على حقيقته ، وحقيقته هو الأمور الروحانية .

---

(١) المصدر السابق ... ص٢٤٣ .

(٢) تهافت التهافت ق ٢ ص٨٧١

وهذا الفيلسوف لايمانع فى أن تعود النفس إلى بدن ما ، لأن هذا لايترتب عليه المحال الذى يترتب على إعادة النفس إلى نفس البدن الخاص بها ، فالمعدوم لايعاد ، وما يقال من أن الذى عدم هو الذى أعيد قول باطل ، لأنهما ليسا واحدا بالعدد بل هما اثنان ، وان كانا واحدا بالنوع (وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع ، لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد)(١) ، كما أن النفوس تتوالى على أجساد تتكون من مادة واحدة بعينها ، تتكون الأجسام فى أزمانها المختلفة المتعاقبة ، وهى مادة واحدة ، ولذلك من المحال أن توجد كلها بالفعل .

ان الدكتور محمود قاسم يرى أن ابن رشد قال بالبعث الجسمانى ، لأنه اختار القــــول بعودة النفس إلى بدن ما ، وأنه فى ذلك مقتد بابن عباس الذى روى عنه أنه قال : (ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء).

أى أن البعث جسمانى ، وأن اختلفت الجسمانية فى الآخرة عن الجسمانية فى الدنيا ، فالآخرة بالية والأولى باقية .

ونحن نرى أن هذا ليس دليلا على اعتناق ابن رشد القول بالبعث الجسمانى ، كل ما هنالك أنه قال : أننى لا أمانع من القول بعودة النفس إلى بدن ما ، وذلك للرد على من أنكر البعث وشكك فى الشرائع وهو يسميهم الزنادقة .

انه يقول بذلك من أجل هدف محدد ، وهو الرد على الزنادقة ، ولكنه لم يعتنقه مذهبا ، ولم يصرح هو بذلك ، فى حين أن كلامه عن البعث الروحانى وتمثيله بالأمور المحسوسة المشاهدة واضح جلى ، أسهب فيه ودافع عنه ، وجعل للخواص منزلة ، وللجمهور منزلة ، والأدلة الشرعية

---

(١) تهافت التهافت ق٢ ص٨٧٢

(٢) انظر مناهج الأدلة ص٢٤٢ وتهافت التهافت ق ٢ ص٨٧٠

هي في متناول الاثنين ، يفهم الجمهور ظاهرها ويفهم الخواص حقيقتها ،
انه عندما يقول : (ولذلك كان تمثيل المعاد لهم — أي الجمهور — بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية) ، فإنه يقطع بالبعث الروحاني .

وأيضا عندما يصرح بأن الشريعة الإسلامية لكونها الشريعة الكاملة هي خاتمة الشرائع وهذه الشريعة الخاتمة ، مثلت المعاد للجمهور بالأمور الجسمانية لا الروحانية .

هل بعد هذا نصدق أن ابن رشد قائل بالبعث الجسماني ، اللهم لا ، اننا نقطع بأنه قائل بالبعث الروحاني .

ونختم الكلام عن ابن رشد في القضية بقوله :

(والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها ، بعد ألا يكون نظراً يفضي إلى ابطال الأصل جملة . وهو إنكار الوجود جملة ، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال معلوما للإنسان بالشرائع والعقول)(١) .

هذه هي آراء فلاسفة الإسلام في البعث ، ركزنا فيها على ابن سينا ، لأنه هو الذي تكلم في هذه القضية باستفاضة وأسهب في تفاصيلها ، ولذلك أعطيناه حقه ، وإن كنا لم ننقص من حق الآخرين .

وإذا كنا قد تكلمنا عن كل واحد منهم على انفراد ، فإننا في استعراض أدلتهم على إنكار البعث الجسماني وإثبات البعث الروحاني ، سنتكلم عنهم جملة ولن نتعرض للتفصيل إلا إذا اقتضى البحث ذلك .

---

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٤٤

أدلة الفلاسفة

الدليل الأول :

لو أعيد الجسم المعدوم بعينه لزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء — وهو الجسم المعدوم — ونفسه — أى الجسم المعدوم الذى أعيد — لكن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال ، فما أدى إليه من جواز إعادة المعدوم بعينه محال .

وبذلك يثبت نقيضه وهو عدم جواز الإعادة وهو المطلوب .

دليل الملازمة :

الجسم الذى أعيد ، هو نفس الجسم الذى كان موجودا فى الدنيا إذن هما جسم واحد ، ومع ذلك فقد تخلل العدم — أى الموت — بين الشيء ونفسه ، أى بين الموجود الأول الذى كان فى الدنيا ، والموجود ثانياً فى الحياة الأخرى أى المعاد ، حيث أن الموجود ثانياً هو عين الموجود أولا .

وأما بطلان التالى : فيقوم على أن تخلل شيء بين شيئين ، لابد فيه من تغاير هذين الشيئين ، حتى يقطع المتخلل الاتصال بينهما ، فإذا كان التخلل بين الشيء ونفسه . لأدى ذلك إلى التناقض وهو : تقدم الشيء على نفسه ، وتأخره عن نفسه ، فيكون تقـدم لا تقدم ، وتأخر لا تأخر ، وهذا تناقض ، وبذلك يثبت أن المعاد الثانى غير الأول حتى يندفع التناقض ، وإذا كان الثانى غير الأول ، إذن فهما اثنان متغايران لا واحد فقط ، وبذلك لا يكون هناك معاد جسمانى .

ويوضح ذلك الكلنبوى قائلا : (. . . لأن التخلل إنما يتصور بين

شيئين ، ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد ، فإن كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الأول لا عينه بضرورة أن تعدد الوجود فى نفس الأمر يستلزم تعدد الموجود فيها ، فلا إعادة ، وإن اتحدا يلزم التخلل المذكور ، فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد)(١) .

أما ابن سينا فإنه يقول : أن الأمر لا يخلو من : (اما أن تكون تلك المادة —أى المادة المعادة — هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التى فارقته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم —أى عند القائلين بالبعث الجسمانى وأن المعاد عين الأول .

وإن بعث جميع أجزائه التى كان أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يدا ورأسا وكبدا وقلبا .

وذلك لا يصح ، لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها إلى بعض فى الإغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان فى البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس ، إذا تضامن الغذاء الإنسانى أن لا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث فى غيره ، أو يبعث هو ، ويضيع أجزاء غيره فلا يبعث)(٢) .

---

(١) حاشية الكلنبوى جـ ٢ صـ ٢٥٨

(٢) رسالة أضحوية . . صـ ٥٥/٥٦

واضح من هذا الكلام أن معاد الجسم الأول مستحيل، لأنه على القول بأن المبعوث هو الأجزاء التي كانت حاضرة له عند الموت ، فإن الإنسان الذي حضرته الوفاة وهو مقطوع الرجل أو اليد أو الأنف أو الأذن بسبب ما ، فإنه يبعث هكذا . وهذا قبيح عند من يقول بالبعث الجسماني ، وخصوصا إذا كانت هذه الأعضاء قد قطعت بسبب الجهاد مثلا ، وصاحبها أصبح من أهل الجنة .

وإن كان على القول بأن المبعوث هو جميع الأجزاء التي كانت له مدة عمره ، فإنه يترتب عليه أن يكون الجسد المبعوث ثانيا محتويا على جسد آخر ، أو أجزاء من أجساد أخرى ، حيث أن هذا الجسد قد تفتت وأصبح ترابا ، ولا مانع من أن يكون قد حرث وزرع ، ونبت منه نباتا ، وأكله إنسان ما ، أو من الجائز أن يكون هذا الجسد الميت قد أكله أناس آخرون فور موته مباشرة ، وبذلك يكون قد تغذى به الآخرون ، وخصوصا إذا كانوا أطفالا ، ونمت أجسامهم بعد ذلك ، وحينئذ نقول : هل يبعث الجسد الأول ولا يبعث باقي الأجزاء التي أكلها الجسد الأول ، أو تبعث تلك الأجزاء ، ولا يبعث الجسد الآكل .

إنه من المستحيل القول : بإمكان بعث جسد واحد حل في دنياه روحين إنسانين في وقتين مختلفين لها معا في وقت واحد بلا قسمة .

الدليل الثانى :

لو فرضنا أن المعاد فى الحياة الثانية هو الجسم المعدوم فى نهاية الحياة الأولى لكان مبتدأ من حيث أنه معاد .

لكن التالى باطل .

فما أدى إليه من إعادة المعدوم بعينه باطل ، وثبت نقيضه ، وهو عدم إعادة المعدوم بعينه .

التالى : وهو لكان مبتدأ من حيث أنه معاد — باطل لأن فيه اجتماع الضدين ، حيث أن المبتدأ والمعاد ضدان لا يجتمعان .

دليل الملازمة :

المعاد لا يعاد بعينه إلا إذا أعيد معه جميع عوارضه ، ومن هـذه العوارض الوقت .

وهذه تعتبر مقدمة أولى فى دليل الملازمة .

والثانية هى : كل حاصل فى وقته الأول يكون مبتدأ .

وعليه فلو حصلت الإعادة العينية ، لاجتمع المبتدأ والمعاد معاً فى شخص واحد ، فهو حينئذ مبتدأ حيث أنه وجد فى وقته الأول ، وعند إعادته يكون هو أيضاً مبتدأ لأن وقته الأول وجد معه ، وفى نفس الوقت هو معاد . وبذلك يكون الضدان قد اجتمعا فى شخص واحد ، فى وقت واحد وهذا محال .

والذى أدى إلى المحال — وهو القول بالإعادة العينية — يكون محالا . وإذا كانت الإعادة العينية محالة ، فإنه يثبت نقيضها ، وهو عدم الإعادة العينية وهو المطلوب .

يقول الكلنبوى : (لو جاز إعادة المعدوم ، لجاز أن يكون موضوعا قولنا : هذا مبدأ وهذا معاد ، متحدين بالذات ، ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد ، كما فى قولنا : زيد قائم وزيد قاعد ، واللازم فيما نحن فيه باطل ، لأن كل محمولين يرجبان المغايرة بين موضوعيهما ، ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد ، والمغايرة التى أوجبها المحمولان الاثنان ، إنما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته أو ثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة ، ويتحقق هناك إتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين ، وأما إذا ثبت له أحد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم ، فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه ، فليس هناك بين الموضوعين إتحاد أصلا لا بالاعتبار وهو ظاهر ، ولا بالذات والهوية لأن عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقدان الذات... وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه إلى أن يلحقه المحمول الثانى إنما يتصور بأحد الأمرين اما باستمرار الوجود الخارجى أو باستمرار الثبوت حال العدم ، فإذا لم يمكن له شيء منهما ، لم يكن هناك إتحاد بين الموضوعين أصلا ، فبقى الاثنينية الصرفة ، أى الخالية عن الاتحاد بوجه ما)(١) .

---

(١) ح الكلنبوى .. جـ ٢ صـ ٢٥٢

الدليل الثالث :

لو أعيد المعدوم بعينه لصح أن يوجد مثلان لا يتميز أحدهما عن الآخر، لكن التالى باطل .

فما أدى إليه باطل .

دليل الملازمة :

الله سبحانه وتعالى قادر على أن يوجد مثل المعدوم معه ، وهذا المثل داخل فى دائرة الإمكان ، فلنفرضه واقعا مع المعدوم ، وحينئذ يوجد مثلان بلا تمييز بينهما، حيث أنهما اتفقا فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد، وهما المعدوم والمستأنف الذى فرضنا إيجاده مع المعاد .

أما بطلان التالى : فلأن الاثنينية تقتضى المغايرة والتمايز ، وعلى ذلك فوجود اثنين لا يتمايز أحدهما عن الآخر محال .

وما أدى إلى المحال — وهو القول بالإعادة العينية — محال وإذا ثبت أن الإعادة العينية محالة ، ثبت نقيضه وهو عدم الإعادة العينية وهو المطلوب .

يقول الجلال الدوانى نقلا عن ابن سينا : (إذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم ، واستمر وجوده فى وقت آخر ، وعلم ذلك أو شوهد ، علم أن الوجود واحد ، وأما إذا عدم فليكن الموجود السابق (أ) وليكن المعاد الذى حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) ك(ج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد ، فلا يتميز (ب)

من(ج)، فى استحقاق أن يكون (أ) منسوباً إليه دون(ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا فى النسبة التى ينتظر هل يمكن أن يختلف فيها ، أو لا يمكن ؟ .

لكنهما إذا لم يختلفا فيها فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر .

فإن قيل : إنما هو أولى ا (ب) دون (ج) لأنه كان ا ب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم : إنما كان ا (ج)

بل إذا صح مذهب من يقول : إن الشىء يوجد فيتعدم من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم ينعدم من حيث هو ذات(١) . ثم أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة ، إلى أن يبطل من وجوه أخرى .

وإذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابته ، لم يكن أحد الحادثين مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر بل إما أن يكون كل واحد منهما معادا ، أولا يكون كل واحد منهما معادا .

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فان استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين ، فإذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة ، بقيت الاثنينية الصرفة لا غير)(٢) .

---

(١) القائل بذلك هم المعتزلة .

(٢) العقائد العضدية صـ ١٩٢/١٩٤

الدليل الرابع :

لو اعيد المعدوم بعينه لزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الأول .

ولو حكم عليه بأنه عين الموجود الأول ، لكان المعدوم حال عدمه متصفا بصحة العود وإمكانه .

ولو كان متصفا بصحة العود وإمكانه ، لكان متميزا ، لكن التميز للمعدوم باطل .

فما أدى إليه من الاتصاف بصحة العود باطل .

فما أدى إليه من الحكم عليه بأنه عين الموجود الأول باطل .

فما أدى إليه من القول بالإعادة العينية باطل .

وإذا بطل ذلك ، ثبت نقيضه ، وهو عدم الإعادة العينية .

وهو المطلوب

ومن المعلوم أن الفلاسفة لا يقولون بأن المعدوم متميز فى حال عدمه لأنه لو كان كذلك لكان له ذات ثابتة يشار إليها فى حال العدم وهذا ليس بصحيح .

وأيضا فان صحة العود صفة ثبوتية ، وعليه فلو اتصف بها المعدوم حال عدمه ، لكان متميزا حيث أن صحة العود لما كانت صفة ثبوتية ، فانه يلزم أن يكون الموصوف بها متميزا عن غيره ، حتى أنه استحق هذه الصفة دون غيره ، لأن المجهول لا يثبت له صفة ، ولما كان المعدوم غير متميز فى حال عدمه ، فإنه لا يصح أن يتصف بصحة العود وإمكانه ، وإلا لأدى ذلك إلى كونه متميزا غير متميز وهذا باطل .

ثم ان للفلاسفة بعد أدلتهم السابقة شبهتان على بعث الاجساد .

الشبهة الأولى :

لو جاز إعادة الأجساد . لأدى ذلك إلى محظور ، هو : إما عدم حشر الأجساد كلها ، وإما حشر البعض دون البعض . وأنتم أيها القائلون بالحشر الجسماني لا تقرون ذلك .

بيان ذلك : أن الأجساد عنـــدما تفارقها الأنفس ، فإنها تتحلل وتصبح ترابا ، هذا التراب قد يصبح مكونا لنبات ما ، مما يأكله الإنسان ، فإذا ما أكله الإنسان فإنه يجوز أن يتولد منه منى يكون فيما بعد إنسانا .

فلو قلنا بإعادة الأجساد ، فإننا نتساءل ، أى جسد هنا سيبعث أهو الجسد الذى تحلل وأصبح ترابا ؟ أم هو الجسد الذى تكون من هـــذا التراب؟ أم هو جسد الإنسان الذى تكون من منى الإنسان الثانى؟ وأيضا : نشاهد فى عالمنا هـــذا أن بعض الناس لا يتورع أن يأكل لحم أخيه الإنسان ، واللحم المأكول يصبح جزءاً من مكونات الشخص الآكل فهل هذا الجزء المأكول سيبعث مع صاحبه الأصلى ؟ أم مع الشخص الآكل ؟

وإذا افترضنا أن أحدهما كان تقيا ، والآخر كان شقيا عاصيا أو أن أحدهما كان مؤمنا والآخر كافرا ، ومن الطبيعى طبقاً للعدالة الإلهية ، أن التقى أو المؤمن سينعم والآخر سيعذب ، فهل الجزء المأكول سينعم أم سيعذب ، وفى الحالتين نقول : إنه يلزم تعذيب المؤمن أو إثابة الكافر ، وينطبق هذا على المثال الأول .

فلو قلنا بإعادة الأجساد — فضلا عما سبق — لزم إما إعادة الآكل والمأكول ، وهنا يلزم المحال ، لأن الجزء المأكول سيبعث مرتين وسيكون موجوداً فى شخصين فى آن واحد ، وهذا محال .

وإما أن يعاد أحـــدهما دون الآخر ، وحينئذ نقول أن البعض لم يبعث ، وهذا باطل ، يضاف إلى ذلك أن بعث أحدهما دون الآخر يلزمه الترجيح بدون مرجح ، وهذا باطل .

الشبهة الثانية :

حشر الأجساد اما أن يكون لا لغرض ، أو لغرض عائد على الإنسان المعاد ، وكلاهما محال . فما أدى إلى المحال محال : اذن حشر الأجساد محال

بيان ذلك :

أن القول بأن البعث لا لغـــرض ، هو قول بالعبث ، والعبث فى جانب الله سبحانه وتعالى محال .

والقول بأن البعث لغرض هو النعيم أو العذاب محال . لأنه ان كان الغرض هو النعيم ، فإن هذا حاصل للميت بدون بعث ، حيث أن النعيم هو دفع الألم ، وهو متوفر للميت بلا بعث .

وان كان الغرض هو العذاب والعقاب ، فهذا لا يليق بالله سبحانه وتعالى ، إذ كيف يبعثه من موته ليعذبه .

وإذا كان الحشر لا لغرض أو لغرض . باطل ، فما أدى إليه وهو القول بحشر الأجساد ، يكون باطلا .

أما إذا كان البعث لغرض عائد إلى الله سبحانه وتعالى ، فإن هذا نقص يجب تنزيه الله سبحانه وتعالى عنه ، لأنه غير محتاج إلى غيره فى أى أمر من الأمور ، والقول بأن الغرض عائد إليه ، قول بأنه محتاج — معاذ الله عن ذلك —

وينبنى على كل ما سبق أن البعث روحانى لا جسمانى ، ويترتب على ذلك أن النعيم والثواب واللذة كلها روحانية . والعذاب والعقاب والإيلام هى الأخرى روحانية .